



Erfaring og sprog

Løwenstein, Casper

Published in:
Studier i Pædagogisk Filosofi

Publication date:
2014

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Løwenstein, C. (2014). Erfaring og sprog. *Studier i Pædagogisk Filosofi*, 3(1), 1-26.

Casper Løwenstein

Erfaring og sprog¹

Abstract

The article examines the relation between experience and language. By drawing on the work of Heidegger and others, its objective is to defend the idea that experience is protolinguistic: language begins and works within experience itself. Through a study of different traits in experience – movement, negativity, trying, being marked, changing –, the investigation challenges scientific, metaphysical, and everyday conceptions of experience as well as the idea of language as system and communication, and it suggests a widening of the concept of experience in order to help understanding how experience, thought, language, and use of language are intertwined.

Nøgleord

Erfaring, sprog, sprogbrug

1. Erfaringsbegrebet

§ 1. Nogle almindelige opfattelser af erfaringen

Hvad er erfaring? På hvilken måde adskiller erfaringen sig fra oplevelsen og fra erkendelsen? Erfaring tales der om i forskellige kontekster: i den daglige sprogbrug såvel som i de empiriske videnskaber og i den filosofiske tradition. I disse forskellige kontekster fremstilles erfaringen på forskellige måder.

I daglig tale optræder erfaringen mest som adjektiv eller i pluralis. Når der tales om at være erfaren, betyder det, at nogen i forvejen har opnået en vis erfaring på et eller flere områder. Når der tales om at være uerfaren, betyder det det modsatte. Og når der tales om erfaringer, menes der dels fortidige oplevelser, man har med sig som en bagage, dels noget, det er nødvendigt at gøre for at opnå en vis livsduelighed. I hovedsagen udlægger den daglige tale erfaringen som noget, man har eller ikke har, på det og det område, som nogle bestemte menneskelige *egenskaber*.

I videnskaberne fremstilles erfaringen typisk som *empiri*. Ordet er i overensstemmelse med det græske ἐμπειρία, som det findes hos f.eks. Aristoteles, men brugen af det har ændret sig. Ordet 'empiri' betegner nu erfaringen forstået som enkeltheder, der indsamles

1 Artiklen er et bearbejdet uddrag af min konferensafhandling *Den sproglige erfaring. En Heidegger-læsning* (Københavns Universitet 2012). [] markerer mine indskud. [...] markerer mine udeladelser. [/]/ markerer nyt afsnit. Spatiereing gengives med kursiv. Oversættelserne er mine egne, medmindre andet er angivet.

Casper Løwenstein, Københavns Universitet, Danmark
E-mail: cal@teol.ku.dk

og bruges til at understøtte en teori eller danne en ny, og til at opnå en viden inden for den pågældende videnskabs genstandsområde. Også inden for videnskaberne tales der om erfaringen som noget, man har eller ikke har (men skal skaffe og gøre brug af), som en samling af *ting*.

I den filosofiske tradition fremstilles erfaringen typisk som *det empiriske*, og dette defineres som forskelligt fra det principielle, det spekulative og det transcendentale og således som noget, der må overlades til videnskabernes observationer og mere tingsmæssige redegørelser. I filosofien er det reglen, at erfaringen, både når den betragtes som genstand og når den betragtes som del af en metode, er ikke-filosofisk, fordi den indebærer en *kontingens*.

Det er dog langt fra klart, hvad erfaringen er, *imens den står på*. Hvilken bevægelse ligger der i erfaringen selv? Og hvorledes hører den sammen med sproget? Disse spørgsmål danner udgangspunkt for nærværende undersøgelse. Den vil bevæge sig fra erfaringsbegrebet over spørgsmålet om, hvad der sker, når der erfares, for til sidst at forsøge at påvise sammenhængen med sproget som afgørende.

§ 2. Erfaring som overgang

Gadamer beskriver i *Wahrheit und Methode* erfaringsbegrebet som et af de mest uafklarede, og man må give ham ret i, at selve ordet 'erfaringsbegrebet' forekommer paradoksalt.² Erfaringens problem ligger netop i forskellen mellem erfaring og begreb. Det er en vanskelighed, der angår *formuleringen* som sådan. Titlen på Heideggers bog *Unterwegs zur Sprache* indrammer dette forhold mellem erfaring og sprog som et tænkearbejde og som et identificeringsforsøg. Tænkningens sproglige arbejde er forsøg på at udligne forskellen mellem det sagte og det omtalte, mellem det tænkte og det betænkte og mellem erfaringen som tilgang og den erfarede genstand. På den måde forsøger tænkningen med sprogbrugen at nærme sig en identitet med selve sproget som det vilkår, der sætter grænser for brugens udfoldelse. Kunne man kalde dette forsøgende for erfaringen selv? I hvert fald synes erfaringen at spille en afgørende rolle i forhold til sprog og tænkning, så afgørende, at det bliver vanskeligt at holde momenterne adskilt. Hvornår er tænkning ikke erfaring, hvornår er sprog ikke erfaring, og hvornår er tænkning ikke sprog?

Foreløbig kan der siges, at sproget som vilkår udgør rammen for måden, hvorpå tænkning, sprogbrug og erfaring præger hinanden. Der er god grund til at mene, at tænkningen foranlediges af erfaringen. Men også det, tænkningen gør, synes at være erfaring; de sproglige produkter, tænkningen som sprogbrug udvirker, er tilsyneladende erfaringer, som tænkningen gør. Alligevel synes der at kunne opridses en vis tidslig forskydning mellem erfaring, tænkning og sprogbrug, for så vidt som tænkningen udspiller sig mellem erfaringen (eller erfaringer) som ansats (f.eks. de indtryk, der dannes under læsningen) og det præciseringsforsøg, der danner begrebet.

2 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), 352.

En erfaring kan blive til flere begreber, der ikke nødvendigvis er lige træffende. Der ligger et arbejde i dette mellemrum eller mulighedsrum. Der synes på den måde at være en *overgang* på spil i erfaringen, *til* noget andet: til en forståelse, eventuelt en erkendelse, til en formulering, eventuelt et begreb om noget eller en mere omfattende bestemmelse af det. Hvis selve erfaringen, når den foregår, altid er på vej til at blive noget andet, bliver det selv sagt vanskeligt at få øje på den bagefter.

De erfaringer, som vi hver især forholder os til, er tilsyneladende altid erfaringer i en *oversat* form. Når det er andres erfaringer, er det altid erfaringer *som* f.eks. begreb, forklaring eller fortælling. Når det er vores egne, kan vi forholde os til dem på to måder: når *erfaringen foregår*, og når *erfaringer genkaldes*. Erfaringen foregår i *singularis*, men bearbejdes som et materiale i *pluralis*.

Når erfaringen foregår, er den dog endnu ikke forstået som erfaring: Den er en forholden-sig til et eller andet, den opfatter dette *som* det og det, måske udspiller der sig en sammenligning med allerede kendte forhold, allerede gjorte erfaringer. Gennem denne forholden-sig samler erfaringen sig som fortættede momenter eller knuder (erfaringer) i erindringen. Man kan altså tale om *erfaringen* som en bevægelse, der foregår hele tiden for et tænkende væsen, og *erfaringer* som erfaringens 'indhold', et indhold, man gennem erindringen forholder sig til, former og bearbejder. Når vi genkalder os erfaringer, eller når vi på mindre behersket måde bliver mindet om dem, omsætter vi dem til brug i forhold til de udfordringer, vi møder i den øjeblikkelige situation. I erfaringen foregår der således en sortering og bearbejdning til senere brug, en bearbejdning, man almindeligvis først hæfter sig ved, når behovet for en sådan genbrug opstår.

Således oversætter vi også vores egne erfaringer til noget andet. Det er et arbejde med sprog og hukommelse, der ikke er fejlfrit: Man glemmer også, og ved ikke umiddelbart til hvad og hvornår, hvilken erfaring skal bruges. Men der synes med erfaringens mere eller mindre reflekterede, mere eller mindre beherskede indsamling af indtryk at blive *muliggjort* noget. I kraft af erfaringen som proces synes der at være om ikke en hensigtsmæssighed, så en brugs- og genbrugsmulighed til stede. Når noget er erfaret, kan det blive muligt at bruge det igen, men i en form, der må tilpasse sig den nye sammenhæng.

I forhold til oplevelsen synes erfaringen altså mere tænksom. Erfaringen synes at være mere end sansesekvenser og synes at adskille sig fra oplevelsen først og fremmest i kraft af den viderebearbejdning af indtrykkene, der finder sted. Problemet med at forstå erfaringen er, at den ikke er behersket, men tværtimod præget af noget andet end sig selv og således har en uforudsigelighed ved sig. I denne uforudsigelighed ligger der et vigtigt karakteristikon: *Erfaringen omformer sit indhold, men omformes samtidig selv af det*. Det enkelte indtryk forandres i kraft af erfaringen, omformes, oversættes, men de anfægtelser, som indtrykket vækker, får tilsyneladende også erfaringen som helhed til at ændre sig. Hverken erfaringen som helhed eller de dele af den, der i erindringen bliver mulige genstande for tænkningen, synes at vedblive at være det samme.

Der tegner sig således et problem af også hermeneutisk karakter. Det er kendetegnende for erfaringen at være under forandring, og den hermeneutiske vanskelighed ligger i, hvor-

ledes man skulle karakterisere denne forandring, der, som det synes, holdes i gang af kræfter, der er både inden for og uden for os. Det synes derfor stadigvæk vanskeliggere at tale om *erfaringen*, og om *en* erfaring, for hvor træffende kan man redegøre for erfaring *som sådan*, og foregår erfaring ikke altid i klynger, som en dynamisk og flertydig sammenhæng mellem genstand og tilgang, ligesom tænkningen?

§ 3. *Det videnskabelige erfaringsbegreb*

Indkredsningen af erfaringen vanskeliggøres yderligere af den videnskabelige objektiveringsbestræbelse.³ Det er en bestræbelse, der viser videnskabernes fællesskab med metafysikken. Den er et forsøg på at påvise almene træk ved noget og gøre dette kendskab til noget brugbart, udvikle en praksis og skabe præcedens på baggrund af det erfarede (f.eks. en lære, en institution eller en vare). I objektiveringen ligger der et forsøg på at etablere en sammenlignelighed med senere situationer og begivenheder, i sidste ende for at kunne overskue, forudsige og styre det værende, opnå en anvendelighed og opretholde et beredskab i forhold til det. Disse beherskelsesforsøg er karakteristiske for videnskaberne, men er set i et større perspektiv varianter af metafysikkens bestemmelses- og organiseringsmanøvre i forhold til det værende, en manøvre, der atter udspringer af tænkningens tilegnelsesforsøg.

I videnskabernes objektiveringsbestræbelse er generaliseringen et immanent træk. Det er blevet kaldt induktionsproblemet, men er også et problem i en mere sproglig forstand: Det er en typificering og en skematisering, der finder sted. Man danner et system i en form, der ikke forelå i erfaringen selv.

En forståelse af, hvad erfaring er, synes ikke at kunne opnås i tilstrækkelig grad ved at se på det videnskabelige erfaringsbegreb. Problemet er, at videnskaberne med deres greb og styringsforsøg oversætter erfaringen *fra* dennes mere oprindelige karakter af situeret bevægelse af indtryk, hukommelse og anfægtelser, *til* en ting eller en metode. De empiriske videnskabers erfaringsbegreb er således dannet af en opfattelse af erfaring som noget indsamlet, sammenstykket og tælleligt, og som noget, der kan danne grundlag for udregninger og prognoser. Det videnskabelige eksperiment reducerer i overensstemmelse hermed erfaringen til noget, der udføres under kontrollerede forhold, f.eks. i vakuum.

Det videnskabelige erfaringsbegreb er en overskueliggørelse af erfaringen, der gør den anvendelig, men også tildækker den som oprindeligt situeret og under forandring. Hvis erfaringen allerede skjules med *systemet*, er der mindre grund til at undersøge videnskabernes snævre erfaringsbegreb, sådan som det indgår i de videnskabelige foreliggende systemer. Snarere er der grund til at undersøge systematiseringen som greb. Systematiseringsbevægelsen kan siges at udgøre det strukturelle led mellem videnskab og tænkning. Dette led er metafysikken.

3 Cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 352.

§ 4. Det metafysiske erfaringsbegreb

I begyndelsen af Aristoteles' *Metafysik* finder man en redegørelse for erfaringen i forhold til videnskaben, kunsten og filosofien. Et kernepunkt er samhørigheden mellem erfaring (ἐμπειρία) og erindring (μνήμη).⁴ Et andet er opfattelsen af erfaringen som en nødvendig primitiv viden. Man kunne sige, at erfaringen ifølge Aristoteles er en tilegnelse af et kendskab til noget; i erfaringen lærer man gennem indsamling af indtryk, at det og det synes at være tilfældet for de og de individuelle forekomster. Erfaring får man efter denne opfattelse, idet man indprenter sig, at det og det er tilfældet. Det er en forståelse af erfaringen som en konstaterende, men ikke-konkluderende viden. Således står erfaringen for Aristoteles som et nødvendigt gennemgangsled for, at en almen dom om en bestemt slags genstande kan fældes og dermed også som nødvendig primitiv begyndelse til videnskab og kunst.⁵

Det punkt, hvorpå erfaringen ifølge Aristoteles kommer til kort i forhold til filosofi, videnskab og kunst, er, når *hvorfor*'et (τὸ διὰ τί) skal angives.⁶ Erfaringen fremstilles som et kendskab til *det at* (ὅτι) noget er 'sådan her'.⁷ Det er at vide, at det og det er tilfældet, uden nødvendigvis at kunne forklare hvorfor. Erfaringen står således for Aristoteles som en svagere, mere usikker viden end den, f.eks. kunstneren har med sig, når han skaber noget, og som han kan lære fra sig. Imidlertid er også kunstneren begrænset i forhold til at sige hvorfor. Den viden, kunstneren kan lære fra sig, er en særlig viden, ligesom videnskabsmandens viden om sit felts genstande er det. Kunstneren har kendskab til et bestemt håndværk og materiale, videnskabsmanden til en bestemt slags værende, f.eks. det værende som levende (biologien) eller det værende som natur (fysikken). De er altså begge specialister, kunstneren mest praktisk, videnskabsmanden mere teoretisk, og gyldigheden af deres forklaringer er begrænset til deres respektive genstandsfelter. Den mere omfattende angivelse af de første principper og årsager bliver for Aristoteles førstefilosofiens opgave.⁸

Ifølge Aristoteles er erfaringen altså et kendskab til noget, der går forud for en eventuel bestemmelse af det som et eller andet. Bestemmelsen kan ikke foregå, uden at erfaringen på en eller anden måde har været i spil. Noget tilsvarende finder man hos Kant i indledningen til B-udgaven af *Kritik der reinen Vernunft*. Der startes positivt og tilføjes kort efter et vigtigt forbehold:

At al vor erkendelse begynder med erfaringen kan der ikke herske nogen tvivl om. [...] [//]
Men selv om al erkendelse uden videre begynder *med* erfaringen, så stammer den dog ikke uden videre *fra* erfaringen.⁹

4 Cf. Aristoteles, "Metaphysica," in *Aristotelis opera*: vol. II, ed. Immanuel Bekker (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), A 980 b 28-29.

5 Cf. Aristoteles, "Metaphysica," A 981 a 1-3.

6 Cf. Aristoteles, "Metaphysica," A 981 b 12, cf. *ibid.* 981 a 28-30.

7 Cf. Aristoteles, "Metaphysica," A 981 b 13.

8 Cf. Aristoteles, "Metaphysica," A 982 b 9-10.

9 Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, trans. Claus Bratt Østergaard (Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2002), 49, min kursiv. "Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...]. [//] Wenn

Kant beskriver erfaringen som det, der vækker vores erkendelsesformåen og gør den udøvende, som det, hvorigennem sansningerne bliver sanseindtryk, og det, der i det hele taget sætter vores *Verstandestätigkeit* i bevægelse.¹⁰ Men dertil hører ifølge Kant begrænsningen: Ganske vist begynder erkendelsen med erfaringen, men den udspringer ikke nødvendigvis af den. Kant forestiller sig med andre ord muligheder i tænkningen for at tænke upåvirket af erfaringens vekslende og usikre bistand og skabe aprioriske erkendelser – med erfaringen, men ikke ud fra den alene. For at kunne gennemtænke noget behøver man ikke så at sige at have prøvet det på egen krop. I denne skabelse og denne gennemtænkning ligger ifølge Kant tænkningens 'syntetiske' og erkendelsesudvidende kunnen.¹¹ Kant udlægger erfaringen som "en syntetisk forbindelse mellem anskuelser", og tænkningen må også forstås som 'syntetisk', men dertil – ifølge Kant – ren og apriorisk.¹² Der skulle altså i tænkningen være en evne til at danne almene domme, en evne, der skulle adskille tænkningen fra erfaringen. For sin del synes erfaringen, da den angivelig kun kan forbinde anskuelserne, at være prisgivet indtrykkenes vekslen. Erfaringen synes ude af stand til *på egen hånd* at tænke videre derfra. Ifølge Kant kan tænkningen altså noget, erfaringen ikke kan, og deri ligger også et forsøg på at påvise forskellen mellem filosofi og videnskab, blandt andet ved at skelne mellem empirisk og transcendentale erkendelse.¹³

Hos såvel Aristoteles som Kant udlægges erfaringen altså som en konstaterende erkendevne og et nødvendigt, men ikke tilstrækkeligt led i forståelsen af de principper og vilkår, der er filosofiens emne. Aristoteles betoner erfaringens sammenhæng med *erindringen*, og Kant på den ene side et træk, erfaringen deler med tænkningen: *syntesen*, på den anden side erfaringens *kontingens* og mangel på nødvendighed og derfor forskellighed fra tænkningen. Både Aristoteles og Kant placerer erfaringen et sted mellem oplevelsen og tænkningen.

§ 5. Erfaringen forud for begrebet

Spørgsmålet er, om erfaringens begreb udtømmer, hvad det at erfare indebærer. Og hvis traditionens fremstilling af erfaringen er en reduceret fremstilling, hvad er så fejlkilden: overleveringen eller erfaringen selv?

Svaret er, at det er begge dele, men mest det sidste. Overleveringen sker som læsning og fortolkning af de begreber og forklarings- eller beskrivelsessammenhænge, der er dannet af tænkningens (sproglige) brug af erfaringen, en brug, der griber tilbage til erfaringen for at formulere momenter af den og indsætte disse i en sammenhæng. Men overleveringen og begrebsliggørelsen er ikke fuldt ud afgrænselige i forhold til erfaringen. De er snarere nogle

aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1998), B1, kursiv udeladt her, Kants øvrige fremhævelser bibeholdt).

10 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B1.

11 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B18.

12 Kant, *Kritik af den rene fornuft*, 54; "eine synthetische Verbindung der Anschauungen" (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B12, kursiv udeladt her), cf. *ibid.* B3.

13 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B80-81.

af de i filosofien mest tydelige og standhaftige momenter af den udfoldelse og sprogliggørelse, som erfaringen i forvejen er. *Erfaring er stadig undervejs til en formulering*. Erfaringen synes således at være sprog *før* begrebet og overleveringen, før den nedskrives og udlægges, læses og fortolkes. Den synes at være sprog allerede før den oversættes til et begreb, eller til mere udsprende forklaringsforsøg eller fortællinger. Problemet ligger i, at formuleringen af erfaringen *også* er erfaring.

Vanskeligheden ved erfaringsbegrebet er dermed ikke alene 'selve' erfaringens måde at være på, men også måden, hvorpå erfaringen gøres sproglig. Denne sprogliggørelse er en nødvendig betingelse for, at undersøgelserne af erfaringsfænomenet kan fæstnes hver især, samles, forbindes og sammenlignes med hinanden og videreformidles. Også denne sprogliggørelse er erfaring: sprogbrug. Er det i erfaringens egen bevægelse fra sig selv til sig selv *som begreb*, i begribelsen, det reducerende sker?

Det må forsøges undersøgt, hvad erfaringen som sådan gør, og om det kan præciseres, hvad det vil sige at erfare, hvad man kommer ud for, når man erfarer. Tænkningen kan ikke holdes adskilt herfra, da det er den, der sættes i gang af erfaringen og som danner begreberne. Hvis tildækningen af erfaringens indflydelse allerede finder sted i tænkningen, må denne undersøges dér, hvor den udfolder sig som sprogbrug og bliver begreb. Men det synes snarere at være erfaringen selv, der er problemets 'første' skaber, fejlkilden. Hvor umuligt det end synes at være at tænke *selve* erfaringen *som* et oprindeligt vanskeliggørende moment, må dette blive første skridt – med midlertidig parentes om tænkningen, sprogbrugen og begrebet.

2. Erfaringen

§ 1. Fare og eksperiment

En indkredsning af erfaringen kunne forsøges ad etymologisk vej. Det virker som en oplagt fremgangsmåde, så længe man er af den opfattelse, at ordenes oprindelige betydninger ikke er vilkårlige, men fortæller noget om det erfarede, noget på en eller anden måde sket eller gjort, som ordene efterfølgende bygger på. Ordet 'erfaring' kan altså opfattes som en kondensering, sammenfatning eller *oversættelse* af forskellige prægninger, noget sket og noget gjort, der dengang endnu ikke havde fået en betegnelse.

Lacoue-Labarthes forsøg i *La poésie comme expérience* på at indkredse betydningen af ordet *expérience* og i samme bevægelse karakterisere fænomenet erfaring – præcisere, hvad erfaring er, og hvad der sker med den, der erfarer, i det hele taget hvilken prægnans, der ligger i erfaringen – ligner til en vis grad Heideggers destruktionsopgave i § 6 i *Sein und Zeit*. Forskellen er, at mens Heidegger undersøger metafysikkens begreber for at se, hvilken begribelse, altså erfaring, de dannedes af, forsøger Lacoue-Labarthe at opspore de oprindelige erfaringer, som *erfaringsbegrebet* dækker over. Helt så direkte er Heideggers destruktionsopgave ikke med hensyn til erfaringsbegrebet, men interesserne er sammenfaldende: Det gælder om at finde ud af, hvad det er at erfare.

Lacoue-Labarthes undersøgelse tager udgangspunkt i en analyse af begrebet *expérience*, der er foretaget af Roger Munier:

Expérience kommer af latin *experiri*, at sætte på prøve. Roden er *periri*, som man også finder i *periculum*, risiko, fare. Den indo-europæiske rod er PER, til hvilken der knytter sig ideen om at *gennemgå* og, i anden række, den nævnte *prøve*. På græsk er der talrige afledninger, der betegner gennemgangen, overgangen: *peirô*, at gå over; *pera*, ud over; *peraô*, at gå igennem; *perainô*, at gå til det yderste; *peras*, ende, grænse. På de germanske sprog har man, på oldhøjtyisk, *faran*, der har givet os *fahren*, transportere og *führen*, styre. Skulle vi føje netop *Erfahrung*, erfaring, til denne betydning, eller skal ordet snarere forbindes med den anden betydning af PER: prøve, på oldhøjtyisk *fara*, fare, der har givet os *Gefahr*, fare, og *gefährden*, udsætte for fare? Grænserne mellem den ene og den anden betydning er uklare. På samme måde på latin *periri*, forsøge og *periculum*, der først og fremmest vil sige prøve, dernæst risiko, fare. Ideen om erfaring som at gå over lader sig på etymologisk og semantisk niveau dårligt adskille fra den nævnte om erfaring som risiko. *Erfaring* er fra begyndelsen, og uden tvivl fundamentalt, at udsætte for fare.¹⁴

Sammenfatningen er, at erfaring er *at udsætte for fare*, eller om man vil: *ifaresættelse*. Heri ligger der to angivelig samtidigt rådende bevægelser, *udsættelsen* og *faren*. Hvilken fare er der tale om, og hvorledes skulle man kendetegne denne udsættelse?

Nøglen til at forstå erfaringen som erfaring synes at være ordet 'fare', der jo, i det mindste etymologisk, spiller med i erfaringsbegrebet på dansk og på tysk. *At fare*, en færd, betegner en bevægelse igennem eller over noget, en overgang.¹⁵ Det må være denne overgang, man kunne kalde for en udsættelse: man sætter noget på spil, forsøger og risikerer noget. Udsættelsen kan altså foreløbig betragtes som en samlet betegnelse for erfaringens udsathedskarakter og dens bevægelseskarakter.

I det at udsætte noget (eller nogen) for noget ligger der et moment af forsøg, hvis fulde udkomme i sagens natur ikke kendes på forhånd. Heri ligger risikoen eller faren.¹⁶ Erfarin-

14 "Expérience vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri*, que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est PER à laquelle se rattachent l'idée de *traversée* et, secondairement, celle d'épreuve. En grec, les dérives sont nombreux qui marquent la traverse, le passage: *peirô*, traverser; *pera*, au-delà; *peraô*, passer à travers; *perainô*, aller jusqu'au bout; *peras*, terme, limite. Pour les langues germaniques on a, en ancien haut allemand *faran*, d'où sont issus *fahren*, transporter et *führen*, conduire. Faut-il y ajouter justement *Erfahrung*, expérience, ou le mot est-il à rapporter au second sens de PER: épreuve, en ancien haut allemand *fara*, danger, qui a donné *Gefahr*, danger et *gefährden*, mettre en danger? Les confins entre un sens et l'autre sont imprécis. De même qu'en latin *periri*, tenter et *periculum*, qui veut d'abord dire épreuve, puis risque, danger. L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. L'expérience est au départ, et fondamentalement sans doute, une mise en danger." (Munier i et svar på en rundspørge om erfaringen i *Mise en page*, 1, maj 1972, citeret efter Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience* (Paris: Christian Bourgois, 2004), 30-31 fodnote).

15 Se også *Wozu Dichter?*, hvor Heidegger overvejer forholdet mellem *Weg*, *Wagen* og *Gefahr* (cf. Martin Heidegger, "Wozu Dichter?," in *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003), 281).

16 Hvor Derrida med Freud taler om en *udsættelse af* (en udsættelse af den umiddelbare lyst), foretrækker jeg her og fremefter at tale om en *udsættelse for*, da det passer bedre med Heideggers beskrivelser af erfaringen som en udsathed i bevægelse (cf. Jacques Derrida, "La différence," in *Marges – de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 19-20).

gen er altså også eksperiment – eller bedre: *eksperimenterende* – men på en måde, der overskrider den metodiske ramme, der er kendt som det videnskabelige eksperiment. Det videnskabelige eksperiment er dermed ikke alene en reduktion af erfaringen ved indsættelsen af denne som funktion i et kunstigt påvirkningsforhold, men også en reduktion af eksperimentet.

I *Die Zeit des Weltbildes* udelukker Heidegger, at eksperimentet er en del af erfaringens egentlige virke. I denne tekst betragter Heidegger snarere eksperimentet som et iagttagelses- og registreringsarbejde inden for den nyere tids naturvidenskaber.¹⁷ Men få år senere, i arbejdet med Hegels *Phänomenologie des Geistes*, udlæser Heidegger en række karakteristika ved Hegels erfaringsbegreb, der medvirker til en inkorporering af eksperimentet i Heideggers erfaringsopfattelse. I forstudien til *Hegels Begriff der Erfahrung, Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, beskriver Heidegger eksperimentet som en del af 'den transcendentale erfaring' hos Hegel.¹⁸ Selv om Heidegger beskriver Hegels erfaringsopfattelse som metafysisk, er det tydeligt, at han bruger Hegels beskrivelser af erfaringens momenter til at forsøge at indkredse erfaringen som sådan. Det vil jeg forsøge at påvise.

§ 2. Bevægelse, negativitet og forandring

Lad os se på, hvordan Heidegger taler om erfaringen. Beskrivelserne er oftest indirekte. Når han taler om *die Erfahrungen des Denkens* er det forsøg på at beskrive, at tænkningen gør erfaringer, og at tænkning og erfaring for så vidt er to sider af samme sag. Men hvad skriver Heidegger om erfaringen selv?

Jeg vil begynde med tre passager, hvor Heidegger ikke udlægger og henviser, hverken i forhold til Hegel eller nogen anden, men mere egent beskriver, hvad erfaring måtte være et forhold til, og hvordan erfaring som sådan måtte foregå. Et vigtigt tekststed er som nævnt § 6 i *Sein und Zeit*, hvor der står:

Denne opgave forstår vi som en destruktion af den antikke ontologis overleverede bestand, der gennemføres med værensspørgsmålet som ledetråd for at trænge ind til *de oprindelige erfaringer*, hvori de første og fremtidigt retningsgivende bestemmelser af væren blev opnået.¹⁹

¹⁷ Cf. Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," in *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003), 80-81. Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003), 159-166.

¹⁸ Hegels erfaringsbegreb som beskrivende en transcendental erfaring, cf. Martin Heidegger, *Hegel* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993), 114-115, 132. Erfaringen som *experimentum*, cf. *ibid.*, 133. Noter hertil, cf. Martin Heidegger, *Seminare Hegel – Schelling* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2011), 409-410, 414-415, 424.

¹⁹ Martin Heidegger, *Væren og tid*, trans. Christian Rud Skovgaard (Århus: Klim, 2007), 42, tekstens kursiv udeladt her og min indføjet. "Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf *die ursprünglichen Erfahrungen*, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden." (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 22, tekstens kursiv udeladt her og min indføjet).

Forud for bestemmelserne af væren går altså 'de oprindelige erfaringer'. Spørgsmålet er, hvilken form for oprindelighed i og med erfaringen, der er tale om. Mere direkte, men på en måde også mere vag, er denne formulering i *Das Wesen der Sprache*:

At erfare vil efter ordets nøjagtige mening sige: eundo assequi: gående, undervejs at opnå noget, nå det ved at vandre på en vej.²⁰

Her er erfaringen beskrevet som bevægelse, som noget, der foregår. Det, erfaringen gør, imens den står på, skulle altså være, at den bevæger sig igennem noget og dermed opnår noget. I *Das Wesen der Sprache* står der også:

At gøre en erfaring med noget, en ting, et menneske, en gud, vil sige, at det vederfares os, at det træffer os, kommer over os, kaster os omkuld og forvandler os [...]. [A]t gøre vil her sige: gennemleve, komme ud for, tage imod det, der træffer os, i det omfang, vi følger os efter det.²¹

Denne passage gør klart, at det at erfare for Heidegger er ensbetydende med at blive præget. Med talen om bliven-truffet, bliven-kastet-omkuld og kommen-ud-for (*trifft, umwirft, erleiden*) peges der på en passivitet og en negativitet ved erfaringen, ligesom det med talen om vederfaren og forvandling (*widerfährt, verwandelt*) understreges, at erfaring må forstås som en bevægelse, hvormed man kommer ud for noget, der forandrer én. At erfare er at gennemleve noget (*durchmachen*), og at gennemleve noget implicerer at måtte føje sig efter det, der gennemleves (*sich fügen*).

Erfaring er altså for Heidegger kendetegnet ved, for det første, en bevægelse og en overgang, der går forud for metafysikkens bestemmelser. For det andet en passivitet og en negativitet. Og for det tredje en forandring.

Disse momenter er med til at beskrive en umiddelbarhed i tænkningens proces, en modstand der melder sig og en prægning indefter, alt sammen noget, der går forud for begreb og system, og det er på grund af bevægelsen, negativiteten og forandringen, at erfaringen er et vigtigere tema hos Heidegger end erkendelsen er det. Det samme kunne man sige om Hegel, i hvert fald ud fra Fænomenologien.

§ 3. Heideggers brug af Hegel

Det er velkendt, at førsteudgaven af *Phänomenologie des Geistes*, der skulle være første led i Hegels *System der Wissenschaft*, findes med to forskellige undertitler: *I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes* og *I. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*, hvor sidst-

20 Martin Heidegger, "Erfaringer med sproget," trans. Grete Karl Sørensen, in *Temaer i nutidens tænkning*, ed. Peter Kemp (København: Gyldendal, 1975), 108. "Erfahren heißt nach dem genauen Sinn des Wortes: eundo assequi: im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen." (Martin Heidegger, "Das Wesen der Sprache," in *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2003), 169).

21 "Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. [...] [M]achen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen." (Heidegger, "Das Wesen der Sprache," 159).

nævnte var den oprindelige. Fjernelsen af det, der var arbejdstitlen helt indtil trykningen var gået i gang, kom til at virke som en anstødssten i Heideggers Hegel-læsning, både i *Hegels Begriff der Erfahrung* og i forstudien *Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*.

I de to citerede passager fra *Das Wesen der Sprache* beskriver Heidegger erfaringen som en bevægelse, en overgang, en negativitet og en forandring eller prægning indefter. Præcis de samme karakteristika ved erfaringen udlæser Heidegger af Hegels erfaringsbegreb.

Hvad er det særligt i Hegels Fænomenologi, Heidegger har taget til sig? Fra Hegels *Einleitung* oversætter Heidegger erfaringens 'vej' (*der Weg zur Wissenschaft*) til en erfaringens faren eller færd, først ved at jævnføre den med latin *pervagari*, gennemvandre, dernæst med græsk *πεῖρα*, forsøg eller prøve.²² Heri ligger bevægelsen. Og beskrivelsen af erfaringens bevægelse som gennemvandring og forsøg ligner også beskrivelsen af erfaringens bevægelse hos Lacoue-Labarthe/Munier.

Den overgang, der ligger i erfaringens registrering af, at en genstand forandrer sig, skal ifølge Hegel forstås som også en del af bevidstheden selv, "en omvendning af bevidstheden selv" (*Umkehrung*), og man kunne sige, at forskellen mellem bevidsthed og erfaring består heri.²³ Bevidstheden præges og forandres gennem indtrykket, og denne prægning og forandring er erfaring. Hegels beskrivelse af bevidsthedens *Prüfung* (af sin viden om genstanden og af sig selv som målestok) oversætter Heidegger til erfaring som en antagen (*probare*) og som en menneskets afvejende aktivitet i forhold til sig selv og derigennem til væren.²⁴ Derfor taler Heidegger om Hegels erfaring som ontologisk erfaring og transcendental erfaring, endda en "transcendental målen og vejen (*librare*)".²⁵

Sammen med erfaringens bevægelse, gennemvandring og forsøg skulle der altså høre en prøvelse og en efterprøvelse. *Experiri* og *experimentum* synes at høre nøje sammen.²⁶

Hegel taler i fortalen til Fænomenologien om denne aktivitet som et arbejde, og derfor taler Heidegger om Hegels erfaring som "bevidsthedens transcendentale arbejde".²⁷ Heidegger fokuserer på det negative i dette arbejde, ikke kun fordi Hegel beskriver det negative i arbejdet som den drivende kraft, men især fordi det kan hjælpe til at beskrive tænkningen som ikke-selvberoende og dens frembringelser som ikke-udtømmende.

Fra Hegels beskrivelser af det negative udhæver Heidegger vejens primære negativitet (den naturlige bevidstheds *Weg der Verzweiflung*), åndens nødvendige udholdelse (*Ertragen*) af vejens længde og bevidsthedens liden under (*Erleiden*) den vold det er at være en

22 Cf. Heidegger, *Hegel*, 101-102. Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1980), 61.

23 G.W.F. Hegel, *Åndens fænomenologi*, trans. Claus Bratt Østergaard (København: Gyldendal, 2005), 65; "eine Umkehrung des Bewusstseins selbst" (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 61, fremhævelse udeladt her).

24 Cf. Heidegger, *Hegel*, 102. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 60.

25 "transzendente Messen und Wägen (*librare*)" (Heidegger, *Hegel*, 102). Hegels erfaring som ontologisk og transcendental, cf. *ibid.*, 102, 112.

26 Cf. Heidegger, *Hegel*, 133.

27 "die transzendente Arbeit des Bewusstseins" (Heidegger, *Hegel*, 103). Begrebets arbejde, cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 48. Arbejde, cf. også *ibid.*, 18, 24.

mellemting mellem noget begrænset og noget overskridende.²⁸ I arbejdets negativitet er der for Hegel indbefattet en uro, en begrebets anstrengelse, en alvor, en smerte og et krav om tålmodighed.²⁹

Ud fra denne af Hegel beskrevne gennemlevelse af modstand i arbejdet hævder Heidegger, at det er *erfaringen* og ikke begrebet, der væsentligt er arbejde, og at denne arbejds-karakter består i gennemlevelse (*Durchmachen*) og udholdelse (*Ertragen*) af modstanden.³⁰ Og endda: "Erfaringens rigdom er bestemt af evnen til at lide."³¹ Det sidste er ikke bare Hegels ord gengivet af Heidegger. Det er Heidegger selv, der inspireret af Hegels beskrivelser af *die Negativität, die Zerrissenheit* og *das Anderssein* skriver videre.³² – Med den væsentlige forskel, at han forskyder det, der hos Hegel er en tale om bevidstheden og begrebet, til en tale om erfaringen. Det er på denne baggrund han skriver, at enhver erfaring væsentligt er "en skuffelse", at erfaringen er "bevidsthedens transcendentale smerte", og at smerten er "erfaringens inderste væsen".³³

'Skuffelsen', 'splittetheden' og altså 'smerten' beskriver afstanden i tilegnelsen: at erfaringen, når den foregår, altid er en mellemting, at den ikke er og ikke bliver ét med det, den er en forholden-sig til. Den har altså en slags iboende utilfredshed, der hele tiden er med i tilegnelsesforsøgene. Dette er motivationen i bevidstheden hos Hegel, det, han senere i Fænomenologien kalder for den ulykkelige bevidsthed.³⁴ Den er en motivation til at gøre nærværende, så at sige skabe kontakt mellem *Bewusstsein* og *Sein*. Det er derfor, Heidegger i *Hegels Begriff der Erfahrung* skriver:

Denne faren i erfaringen har den oprindelige betydning af at trække. [...] *Erfaringen er den udtrækkende-opnående kommen-til. Erfaringen er en modus af nærværet, dvs. af væren.*³⁵

Disse tre sætninger indgår i en kommentar til Hegel, men synes at være udtryk for Heideggers egen opfattelse af erfaringen, ud fra en meditation over Hegels beskrivelser af erfaringen. Talen om at række ud, at opnå og at være kommet til noget ligner desuden den ovenfor citerede *eundo-assequi*-passage fra den mere entydigt selvstændige tekst *Das Wesen der Sprache*. Talen i den anden citerede passage fra *Das Wesen der Sprache* om erfa-

28 Cf. Heidegger, *Hegel*, 102. *Weg der Verzweiflung*, cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 56. *Ertragen*, cf. *ibid.*, 25. *Erleiden*, cf. *ibid.*, 57.

29 *Unruhe*, cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 20, 57. *Anstrengung des Begriffs*, cf. *ibid.*, 41. *Ernst, Schmerz, Geduld*, cf. *ibid.*, 18.

30 Erfaringen som arbejde, gennemlevelse og udholdelse, cf. Heidegger, *Hegel*, 134.

31 "Der Reichtum der Erfahrung bestimmt sich aus der Kraft zum Leiden." (Heidegger, *Hegel*, 134).

32 Cf. Heidegger, *Hegel*, 135. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 18, 27, 31.

33 "eine Ent-täuschung", "der transzendentale Schmerz des Bewußtseins", "das innerste Wesen der Erfahrung" (Heidegger, *Hegel*, 134, 103, 134).

34 Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 121.

35 "Das Fahren im Erfahren hat die ursprüngliche Bedeutung des Ziehens. [...] *Das Erfahren ist das auslangend-erlangende Gelangen. Das Erfahren ist eine Weise des Anwesens, d. h. des Seins.*" (Martin Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung," in *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003), 185).

ringen som en *Durchmachen*, *Erleiden*, *Empfangen* og *Fügen* ligner i lige så høj grad Hegels tale om bevidsthedens negativitet og passivitet.

En væsentlig forskel mellem Heidegger og Hegel er opfattelsen af *begrebet*. Hvor begrebet for Heidegger er et navn, er det for Hegel mere tænkning i en modus af samlede tanker eller det gennemtænkte.³⁶ Så omfattende en betydning giver Heidegger ikke begrebet, og det er nok derfor, han forskyder fokus fra bevidsthed og begreb til erfaringen og oversætter negativiteten til en *begivenhedskarakter* og en *udsathed*. Hvor Hegel taler om begrebets arbejde, foretrækker Heidegger at tale om tænkningens erfaring, der først efterhånden kan tage form som ord.

Erfaringens negativitet hos Hegel tager Heidegger til sig, men i et sprog, hvormed det indtræffende forsøges bibeholdt. Det, Heidegger blandt andet kaldte for en transcendent smerte hos Hegel, bruger han igen som sit eget i andre sammenhænge. I en *Zusatz* til Parmenides-forelæsningerne går han så vidt som til at identificere erfaringen og smerten med hinanden:

Men erfaringen er i sit væsen smerten, i hvilken det værendes væsentlige anderledeshed afslører sig over for det vante.³⁷

Det ved erfaringen, hvormed der opstår en kontakt med det anderledes og et brud med det bekendte, kalder Heidegger altså her for smerten. Denne tale om en afsløren-sig (*sich enthüllen*) synes at være en variation over talen om tildragelsen i mange andre af senværkets tekster. I *Das Ereignis* står der om erfaringen og smerten: "[...] *er-faring* er oprindelig smerten – grundstemningen er erfarelse [*Erfahrnis*]."³⁸

Endelsen *-nis* indikerer en erfaringens forbindelse til oplevelsen, hændelsen og tildragelsen (*Erlebnis*, *Geschehnis*, *Ereignis*). Med ordet *Erfahrnis* karakteriserer Heidegger således erfaringen som en opstående kontakt med noget udefrakommende, ligesom han på dette sted ved at identificere den med smerten får skabt afstand til opfattelsen af erfaringen som en række egenskaber eller en samling af ting. Allerede endelsen *-ung* i ordet *Erfahrung* angiver en bevægelse, der imidlertid ikke altid, som vi har set, er bevaret i metafysikkens og videnskabernes brug af dette ord. Derfor oversættes erfaringen på dette sted til det kunstige, men mindre belastede ord *Erfahrnis*, og til det blandt alle mennesker kendte og mere kropslige fænomen smerte. Med talen om smerten synes det at være hensigten at tydeliggøre, at tænkningen kun kan fremstå som erfaringsuafhængig, 'ren', i kraft af en abstraktion *fra* en fortfarende, mindre kontrolleret kontakt og omgang med det værende.

36 Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 28.

37 "Die Erfahrung aber ist in ihrem Wesen der Schmerz, in dem das wesenhafte Anderssein des Seienden gegenüber dem Gewohnten sich enthüllt." (Martin Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1982), 249).

38 "[...] *Erfahrung* ist ursprünglich der Schmerz – die Grundstimmung ist *Erfahrnis*." (Martin Heidegger, *Das Ereignis* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009), 288).

Talen om smerten indikerer desuden, at erfaringen ikke alene skal ses som mere tænk-som end oplevelsen, men også farligere. Erfaringen må forstås som en proces af særlig afgø-rende karakter. Oplevelsen må på sin side ses som ubesværet og uprøvet, som en sekvens og et perspektiv af sansninger, situeret, men uden fare. Erfaringen må forstås som en farli-gere proces – noget, man bliver præget af.

§ 4. Farens mulighed

Det ser ud til, at erfaringen er en nødvendig primitiv forudsætning for tilegnelsen og dermed for erkendelsen. Hvis erfaringen både er kendetegnet ved en kontingens og er en nødvendig primitiv forudsætning for erkendelsen, så er erkendelsens grundlag negativt. Vil-kåret må da være, at erkendelsen ikke er direkte, men eventuel og ude af stand til absolut at afskære kontingensen fra indflydelse, og denne erkendelse må som tilegnelse indebære selv at blive præget i processen. Forandringen af den, der erkender, må ses som et afgørende træk ved tilegnelsen.

Heideggers beskrivelser af negativiteten og forandringen i erfaringen bygger på den hos Aristoteles og Kant beskrevne kontingens, men ved at sammenknytte, næsten identificere erfaring og tænkning med hinanden holder han ikke kontingensen ude, men fastholder den tværtimod som vilkår. Samtidig gør han gældende, at erfaringen, fordi den er i bevæ-gelse og under indflydelse af en kontingens, indebærer en risiko. Han gør gældende, at erfa-ringen som færd indebærer en fare. I en optegnelse i *Das Ereignis* betegner Heidegger *die Grund-erfahrung* som fare (*Fährnis*) og stadigt udsættende for fare (*ständig gefährdend*).³⁹ Farens mulighed påstås altså hos Heidegger, såvel som hos Lacoue-Labarthe/Munier, at høre til erfaringen selv.

Det hænger sammen med, at erfaringen må være forsøg, må vove, risikere. Der er et igangværende eksperiment i erfaringen. Erfaringen er jo ikke blot forsøg på at iagttage en genstand og forudsige dens virke. At erfare noget indebærer også et forsøg på at forme og præge en genstand, eller oversætte den ved at jævnføre den med noget allerede kendt og på den måde tilegne sig den i en ændret form. Til denne tilgang hører der et udkast og et indgreb, der adskiller sig fra det videnskabelige eksperiment. I erfaringen indgår der et forsøgsmoment, og det, der kommer ud af forsøget, kan overskride forventningen. Farens mulighed ligger i erfaringen som forsøg.

Det, jeg her kalder for farens mulighed, synes at rumme en redundans: en fare er jo en særlig slags mulighed. Men pointen er, at en fare er en mulighed, der opstår og melder sig eftertrykkeligt som virkelig, som en potentialitet, over for hvilken man har særlig grund til at tage sine forholdsregler. Med 'farens mulighed' mener jeg ikke enhver slags mulighed, men en særligt virkelig, risikobetonet mulighed, der hører sammen med erfaringen. Med erfaringen opstår muligheder, hvis udkomme ikke kendes på forhånd. Risikoen hører med til erfaringen, og det er først med erfaringen, muligheden for fare opstår.

39 Cf. Heidegger, *Das Ereignis*, 42.

§ 5. Overgangens momenter

Det må nu være muligt ud fra de studerede kilder at sige noget principielt om erfaringen. På baggrund af passagerne hos Heidegger og overvejelserne i tilknytning til Hegel, Lacoue-Labarthe/Munier, Kant og Aristoteles kan der gives en foreløbig definition af erfaringen og udpeges nogle vigtige implikationer.

Definitionen må blive: *Erfaring er overgang*. Fra noget, igennem noget og til noget. Man kunne måske sige: *fra* et uanfægtet forhold til den pågældende erfaringsgenstand, *igennem* en prøvelse eller et forsøg, *til* en samling af det erfarede som et moment i erindringen.

Nogle af de vigtigste implikationer er, sagt med stikord: *forsøg*, *modstand*, *udsættelse* og *forandring*. Det er vanskeligt at angive en rækkefølge i denne sammenhæng. Men man kan i hvert fald sige, at der til det at erfare hører et tilegnelsesforsøg og gennemlevelsen af en modstand. Det at erfare må forstås som det, der sker, når noget melder sig ved at gå én imod, når noget river én ud af den sammenhæng, man før indgik i og den forståelse, man havde. Erfaringen, når den foregår, laver således om på situationen og opfattelsen af den. Den indebærer at komme ud for en vanskelighed af endnu ubestemt karakter og at skulle stå den igennem. Man kan altså ikke erfare af sig selv og uden videre. Det at erfare er med nødvendighed ikke-selvberoende: det indebærer at blive udsat for noget. Som udsathed er erfaringen en negativ grundtilstand, man møder det værende i og som man forandres i kraft af.

Hvis det er rigtigt, at erfaringen er overgang, og at den indebærer en udsættelse for fare, synes der at komme to slags overgange til syne: en overgang, der gør sig gældende i erfaringen, og en overgang *med* eller i kraft af erfaringen. Erfaringen er som sådan en overgang, men der sker også en overgang i kraft af erfaringens 'yderliggørelse' eller oversættelse af sig selv gennem en formulering, til ordet, eventuelt begrebet, til den form, hvori erfaringen kan overleveres. Denne formulerings konkrete produkt er også erfaring.

Faren må høre med til begge disse overgange. Der er fare i erfaringen, men også i kraft af erfaringen: når erfaringen antager en fastere sproglig form. Denne sidstnævnte fare beror på, at erfaringen som proces kan tildækkes af sin egen instans og dermed glemmes eller forklejnes. Der ligger et vovestykke skjult i den afgjorthed, som et foreliggende begreb eller en foreliggende sætning udgør, og dermed en vanskelighed for tænkningen og en fare i læsningen. Farens mulighed må dermed ikke alene høre til erfaringen, men tillige til sproget. Sagt med Heidegger: Sproget skaber selve muligheden for fare: "[Sproget] er alle farers fare, fordi det allerførst skaber muligheden for en fare".⁴⁰

Det ser således ud til, at faren ikke kan holdes adskilt fra sprogbrugen og tænkningen, at faren opstår med sprogbrugen som sådan, med konstruktionerne af mening, og at faren derfor lige så lidt kan undgås som sprogbrugen kan det.

40 "[Die Sprache] ist die Gefahr aller Gefahren, weil sie allererst die Möglichkeit einer Gefahr schafft." (Martin Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung," in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996), 36).

§ 6. Vilkaaret i erfaringen

Nøglen til at prøve at forstå sammenhængen mellem erfaringen og sproget, og mellem sproget og farens mulighed, ligger i erfaringens udsættelses- og forandringskarakter. Det må forsøges at afdække udsættelsen, forandringen og farens mulighed ud fra måden, hvorpå de gør sig gældende i sprogbrugen.

En indikation, der kunne hjælpe til om ikke en fuldstændig afdækning, så en præcisering af problemet, findes i den ovenfor citerede destruktionspassage: Det er i de oprindelige erfaringer, de hidtil udførte bestemmelser af væren har deres kilde eller udgangspunkt. Med disse bestemmelser er disse erfaringer altså ikke udtømt.

Erfaringen udgør grundlaget for bestemmelsen, men går netop ikke restløst op i den. Sammen med tænkningen og ud fra mødet med genstanden *danner* erfaringen grundlaget for bestemmelsen. Hvis grundlaget synes skrøbeligt eller tager sig ud som afgrund, er det fordi, erfaring er vanskeliggørende og som sådan fordrer et forsøg. Det er derfor, Heidegger taler om *Grund* i sammenknytning med *Anfang*, og om *Grund-erfahrung* som 'tiltrædelse' (*Einstand*), noget, hvormed man stilles i en ny situation, anfægtes og derfor begynder at tænke.⁴¹

Problemet, og en indikation af løsningen, er altså, at der i de oprindelige erfaringer er noget på færde, som ikke alene (negativt) unddrager sig metafysikkens bestemmelser af det værende, men også positivt giver stof til dem. I disse erfaringer er der noget på spil, som har været afgørende for metafysikkens form, dens sprogbrug. Det synes rimeligt at påstå, at dette i de oprindelige erfaringer på afgørende vis er medbestemmende for den mulige form for filosofien som sådan og, i endnu videre forstand, for enhver tænkning, der måtte forsøges formuleret.

Dette i erfaringerne kunne man kalde for momenter af sprogvilkåret, og meget tyder på, at der kun er én vej for dem: at blive til sprog. I erfaringen må der være momenter, der er på vej til at blive sprog – noget, der er på vej til at blive brugt som ytring, men også noget, der venter i ens erindring, noget, som man på uagtet vis er beredt med og som mere eller mindre af sig selv kan blive aktiveret gennem en påmindelse eller provokation. *Erfaring er sprog, der er ved at finde sin form.*

3. Den sproglige erfaring

§ 1. Sproget som sprogbrukens modstand

Med sin såkaldte *Wegformel* stiller Heidegger den fordring at lade selve sproget komme til orde: "At lade sproget som sproget komme til orde."⁴² Det er i sagens natur en vanske-

41 *Grund* og *Anfang*, cf. Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes," in *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003), 63-64; Martin Heidegger, *Grundbegriffe* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981), 88; Heidegger, *Das Ereignis*, 319. *Grund-erfahrung* og *Einstand*, cf. *ibid.*, 42.

42 "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen." (Martin Heidegger, "Der Weg zur Sprache," in *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2003), 242, kursiv udeladt her).

lig opgave at prøve at afdække sprogets væsen uden brug af sproget. Den lille mulighed, Heidegger peger på, er at forsøge at lade sproget selv være 'metasproget', ved snarere end at beskrive eller bestemme sproget at prøve at lægge mærke til, hvad sproget *gør*: *hvorledes* sproget er. Spørgsmålet om, hvad sproget gør, er for Heidegger et spørgsmål om sprogets *væsen*: "Hvorledes er sproget væsentligt [*west*] som sprog? Vi svarer: *sproget taler*."⁴³ Ved dette *west*, det verbale *Wesen* (eller: *wesen*), skal i denne sammenhæng forstås, at sproget gør væsen af sig ved at tale, og at det gennem talen gør sig gældende som sprog. Talen i Heideggers betydning af ordet er altså ikke blot noget, vi gør med stemmen, men snarere det, hele vores sproglighed gør med os.

Hvad betyder det, når Heidegger skriver, at det er sproget, der taler, og ikke i første omgang mennesket? Tilsyneladende drejer det sig om at lære at acceptere noget: Mennesket har *ikke* sproget i sin magt. Spørgsmålet er, hvilken situation dette forhold til sproget sætter mennesket i, hvad det indebærer på den måde at være udsat for sproget, hele tiden at gennemleve en sproglig erfaring.

Den sproglige erfaring er ikke en erfaring af selve sproget, men med sproget. Den er erfaring af en modstand, der hører sammen med sproget. Den er ifølge Heidegger tydeligst, når noget viser sig vanskeligt, måske umuligt at sige noget om:

Hvor kommer da sproget selv til orde som sprog? Sært nok netop der, hvor vi ikke finder det rette ord for noget, der angår os, noget, der drager os, piner os eller opflammer os. Vi lader da det, vi ville sige, være usagt. Uden rigtig at gøre os det klart gennemlever vi da øjeblikke, hvor sproget selv flygtigt, fra det fjerne, strejfer os med sit væsen.⁴⁴

Den sproglige erfaring må dermed karakteriseres som i hovedsagen negativ. Den kan siges at finde sted, når sprogbrugens kurs forandres, eller når den hører op med at være brug i det tilfælde, hvor tænkningen ikke ser sig i stand til at gøre mere i mødet med sit emne. Sprogets væsen må forstås ud fra den modstand, hvormed sproget gør sig gældende, når der i kraft af det, Heidegger ville kalde for sprogets *uvæsen*, tegner sig en grænse for sprogbrugens udfoldelse og kontrol.

Heidegger forsøger at tænke sproget anderledes end man normalt gør, men bruger det samme ord herfor: 'sproget'. Han fokuserer på den bevægelse, sproget foretager, dets 'tale', men undersøgelsen breder sig hver gang ud. Til trods for, at Heidegger siger, at han vil prøve at tale om sproget som sproget, så synes han at gøre noget andet, nemlig forskyde under-

43 Martin Heidegger, "Sproget," in *Sproget og Ordet*, trans. Kasper Nefer Olsen (København: Hans Reitzels Forlag, 2000), 9, let modificeret her. "Wie west die Sprache als Sprache? Wir antworten: *Die Sprache spricht*." (Martin Heidegger, "Die Sprache," in *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2003), 12).

44 Heidegger, "Erfaringer med sproget," 108. "Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat." (Heidegger, "Das Wesen der Sprache," 161).

søgelsen til f.eks. værens sandhed, tildragelsen eller tænkningen. Sammenfattet drejer Heideggers tale om sproget sig om det samme som hans tale om væren: en bevægelse, en kraft eller et vilkår, der præger mennesket og dets tænkning. Sproget selv synes at være identisk med væren, eller også er sproget selv aldrig 'selv', men altid væren *som* sprog, altid et sprogligt træk ved væren eller en måde, væren er sproglig på. Hvis sproget er så gennemgribende og indflydelsesrigt, må spørgsmålet melde sig: Hvad er sproget så ikke? Foreløbig kan der svares, at sproget ikke er det samme som væren, men et træk ved væren, der binder og anfægter mennesket og er med til at præge og forme tænkningen. Derfor er sproget ikke det samme som sprogbrug, og ikke det samme som kommunikation.

§ 2. Dyret og barnet

Forskellen mellem sprog og kommunikation kan belyses ved hjælp af det erfaringsbegreb, som Agamben i *Infanzia e storia* udarbejder gennem en undersøgelse af forskellen mellem dyr og menneske. En af Agambens hovedpointer er, at det er ved inddelingen af stemmens lyde, menneskets sprogbrug adskiller sig fra dyrenes kommunikation. Mennesket *må* inddele sin stemmes lyde i fonemer og pauser og variere sit tonefald, og *må*, i formuleringen og i forståelsen, forholde sig til denne nødvendighed. Dyret forholder sig derimod ikke til sin stemme som noget, der *må* styres, afbrydes og varieres.⁴⁵ Dyret sanser og lever for at opfylde sine behov, men det forholder sig ikke til noget, heller ikke til de lyde, det afgiver. Det signalerer og reagerer på signaler, men forholder sig ikke til signalerne, ligesom det ikke forholder sig til andre individer eller til sine omgivelser. Det er blot blandt andre individer og i de og de omgivelser. Dyret er, som Heidegger har udtrykt det, *weltarm*, hvor mennesket er *weltbildend*.⁴⁶ Tilsvarende skriver Heidegger i forelæsningerne over Hölderlins *Der Ister*, at dyret ikke ser det åbne og dermed er "ἄλογον – uden ordet", hvorimod mennesket ser det åbne og derved står i det.⁴⁷ Noget lignende står der i Heideggers forelæsninger over Hölderlins *Germanien*:

Hverken væren eller ikkeværen og intet og tomheden er tilgængelig for det [sc. dyret]. Hvorfor er væren lukket for dyret? Fordi det ikke er i sproget. Dyret taler således ikke, fordi det ikke er i sproget.⁴⁸

45 Cf. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Giulio Einaudi, 2001), 50.

46 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983), 263 ff.

47 "ἄλογον – ohne das Wort" (Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1984), 113); cf. *ibid.*, 114.

48 "Weder das Sein noch das Nichtsein und das Nichts und die Leere sind ihm [sc. dyret] zugänglich. Warum ist dem Tier das Sein verschlossen? Weil es nicht in der Sprache ist. Also das Tier spricht nicht, weil es nicht in der Sprache ist." (Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980), 75). I *Wozu Dichter?* undersøger Heidegger tilsvarende dyrets og menneskets forhold til verden, men ud fra Rilke. Ifølge Rilke er det dyret, der er 'i' verden, og mennesket, der derimod står 'foran' verden og derfor kan, det er Heideggers pointe, forholde sig mere eller mindre teknisk til verden (cf. Heidegger, "Wozu Dichter?," 285-286, 288, 293, 313).

Man kunne sige, at det er med menneskets inddeling af stemmens lyde, sproget som system begynder, *sprogbrugen* som organisering og systematisering, *fæstning* af oplevelser og af de måder at forholde sig på, som det menneskelige liv implicerer: *indstiftelse* af forbindelser til senere brug.

Tilsvarende er mennesket det eneste blandt de levende væsener, der *altid endnu ikke* er vidende om, hvad det skal sige, og det eneste blandt disse, der kan *tie*. Dyret forholder sig ikke til noget, griber ikke ind i sin natur og vil ikke noget, netop fordi det ikke *kan* ville. Nøglen til at forstå denne forskel findes ifølge Agamben ikke i, at mennesket ved og dyret ikke, at mennesket kan tænke og dyret ikke, men i, at det menneskelige individ, som liv og i sin individuelle fakticitet, udvikler sig fra et nødvendigt udgangspunkt af ikke-viden: barndommen, eller infantiliteten.⁴⁹

Mennesket er karakteriseret ved igennem barndommen efterhånden at kunne forholde sig til noget, og gradvist til mere. Spædbarnets behovsyttring bliver med barnets udvikling til en bevidst viljeshandling. Med forstandens udvikling kan fænomenerne efterhånden kategoriseres som lignende eller mindende om noget andet og allerede fortroligt. Evnen til at lære af sine sansninger, den gradvist fremskridende evne til at reflektere over sine oplevelser, og artikulationen, evnen til at inddele lydene og forme ord, udgør det, hvormed barnet mere og mere adskiller sig fra sit tidligere, mere dyriske stadium. Dette er en regel for børns udvikling og en oplagt model for en karakteristik af sprogbrugen som proces.

Men det, der sker i denne proces, har jo alligevel altid et moment af absolut individuation ved sig: Det er altid på en eller anden måde nyt, fordi situationen er ny, fordi fakticitet og forandring hører sammen. Derfor må sprogbrug nødvendigvis altid være tilpasning. Det er således lige så karakteristisk for mennesket, at dette 'efterhånden' ikke opløses til fordel for en totalitet, afløses af et fuldt udsyn og en fuld beherskelse. Det er dette 'efterhånden' eller 'undervejs', Agamben kalder for erfaringen, og det er på grund af denne essentielle uafsluttedhedskarakter, at Agamben identificerer erfaringen med barndommen.⁵⁰ Overgangen mellem barn og voksen, mellem uerfaren og erfaren, skal altså ifølge Agamben ikke forstås som en tilstands afløsning af en anden. Indtrædelse i nye situationer er ganske vist en forudsætning for tilegnelse af nye kundskaber og færdigheder, men uvidenheden overvindes jo ikke: dens horisont forandres bare. Der åbnes for nyt ikke-vidst, noget muligvis bekendt, men aldrig på forhånd fattet. Ligesom uvidenhed ikke afløses af sandheden, men blot nødtørftigt kan afhjælpes, må sprogbrugen forstås som nødvendigt, men nødvendigvis utilstrækkeligt middel.

Det menneskelige sprog synes dermed snarere end system at være en sproglig erfaring. Men det synes også at være en erfaring, der overskrider den blotte akkumulering af færdigheder. Erfaringen fortsætter, så længe sprogbrugen foregår, og er med til at præge tænkningen, så længe der tænkes.

49 Cf. Agamben, *Infanzia e storia*, 49.

50 Cf. Agamben, *Infanzia e storia*, 49.

§ 3. Barnet og historien

Ligesom Lacoue-Labarthe og Munier bruger Agamben etymologien til at nærme sig en forståelse af erfaringen. Via "*ex-per-ientia*" forstår han erfaringen som en kommen-fra og en bevægen-sig-igennem (*provenire-da, andare-attraverso*).⁵¹ Heideggers beskrivelse (ud fra Hegel-læsningen) af *experiri* og *experimentum*, hans udlægning af erfaringens *Fahren* og hans beskrivelse af dens *eundo assequi*-bevægelse er ikke afgørende anderledes i deres resultat. Agambens sammenknytning af erfaringen med oprindelsen og overgangen må således ses som en bekræftelse af de etymologiske overvejelser hos Lacoue-Labarthe/Munier og Heidegger.

Der er imidlertid to punkter, hvorpå Agambens undersøgelse adskiller sig fra de andre. For det første bruger Agamben forskellen mellem dyr og menneske som model med henblik på en forståelse af erfaringen, for det andet forbinder han mere direkte erfaringen med sprogbrugens karakter af *udvikling og læring*, naturligt, faktisk og individuelt. Det er ved en slags undtagelsens eller grænsefænomenets metode, en undersøgelse af det ikke-erfarende levævæsen (dyret), men også ved undersøgelse af overgangsfænomenet, det endnu ikke erfarne og begyndelsesvist erfarende levævæsen (barnet), at Agamben bidrager til en forståelse af erfaringen. Dyret, i dets forskel fra og ikke-kunnen i forhold til mennesket, og barnet, mennesket som overgang og endnu ikke vidende, bliver modeller i Agambens forsøg på at 'destruere erfaringen' (som angivet i bogens undertitel, *Distruzione dell'esperienza e origine della storia*) og genindsætte den i dens, efter hans opfattelse, oprindelige forbindelse med sproget – og med *historien*.

Erfaringen beskrives af Agamben som "noget, man kun kan gennemleve, men aldrig have" og "aldrig tilgængelig som totalitet".⁵² Den samme uafsluttethed som erfaringens gælder ifølge Agamben for sandheden og sproget i kraft af et fælles oprindeligt og historisk-transcendentalt forhold.⁵³ Erfaringen, sproget og sandheden er således ifølge denne opfattelse alle kendetegnet ved at være umulige at fremstille som totaliteter. Agambens samlebetegnelse for disse kendetegn og model for en nøjere karakteristik er infantiliteten. Der er en infantilitet på færde i den menneskelige sprogbrug, for så vidt som den altid er på vej til noget, altid er i et forhold til noget og altid endnu ikke er afsluttet. Korrekthed og sandhedsværdi må betragtes som sekundære i forhold til sprogbrugen som forholden-sig og stadig afsøgning. Man kunne sige, at erfaringen forstået som infantilitet udgør Agambens oversættelse af sprogbrugens forhold til sproget selv. Agamben kalder erfaringen for forholdet mellem det menneskelige og det sproglige:

51 Agamben, *Infanzia e storia*, 29.

52 "qualcosa che si può solo fare e mai avere", "mai data come totalità" (Agamben, *Infanzia e storia*, 29).

53 Cf. Agamben, *Infanzia e storia*, 50.

Som menneskets infantilitet er erfaringen den simple forskel mellem det menneskelige og det sproglige. At mennesket ikke altid allerede taler, at det var og stadig er in-fantil, dette er erfaring.⁵⁴

Pointen er, at det er i kraft af erfaringen, at tænkning og sprogbrug er mulig. Denne muliggørelse ud fra erfaringen er ifølge Agamben også *historiens* mulighed: "Det er infantiliteten, det er den transcendentale erfaring af forskellen mellem sprog og tale, der først åbner historiens rum".⁵⁵

Denne passage peger på, at det er i kraft af erfaringen, at tænkning, sprog og historie begynder og *kan* begynde, indstiftes og udfolder sig begyndende og efterhånden. Fænomenet infantilitet demonstrerer hos Agamben den sproglige erfaring som et muliggørende og grænsesættende moment: Den *må* udfolde sig, men kan ikke være sandheden eller konstruere den. Som Heidegger forskyder og udvider han altså det væsentlige ved sproget fra blot at være meddelelse, korrekthed eller forklaring, til det fænomen, hvormed sprogbrug *begynder* (barndom) og er *igangværende* (erfaring):

For selve det faktum at der er en sådan infantilitet, at der altså er erfaring som sprogets transcendentale grænse, udelukker at sproget kan præsentere sig som totalitet og sandhed.⁵⁶

Agamben kalder også infantiliteten for urgrænsen i sproget, eller oprindelsen til sprogets grænser i sproget (*archilimite*), ligesom han udpeger sproget som det sted, hvor erfaringen *må* blive sandhed (men altså ikke kan blive det fuldt og helt).⁵⁷ Der bliver her indkredset et fælles moment ved erfaring, tænkning, sprog og historie: det begyndende, igangværende og uafsluttede (eller ikke-afsluttende). Det er et vilkår, der kan karakteriseres som forandring eller simpelthen bevægelse, som det er kendt fra studiet af naturen og fra filosofiens φύσις-begreb, men som i en mere oprindelig forstand må ses som det *forhold*, hvori mennesket som tænkende til stadighed må befinde sig, og som det må søge at beherske. Spædbarnet er en model for, at det for ethvert menneske gælder, at det altid endnu ikke har sin historie og altid endnu ikke taler sit sprog, men også altid er på vej til det.

§ 4. Receptiviteten

Hvorfor der er forskel mellem sprog og kommunikation er også et spørgsmål om forbindelsen mellem væren og sproget. Heidegger skriver i Humanismebrevet:

54 "Come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questo è l'esperienza." (Agamben, *Infanzia e storia*, 49, kursiv udeladt her).

55 "È l'infanzia, è l'esperienza transcendentale della differenza fra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio." (Agamben, *Infanzia e storia*, 51).

56 "Poiché proprio il fatto che vi sia una tale infanzia, che vi sia, cioè, l'esperienza in quanto limite transcendentale del linguaggio, esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità." (Agamben, *Infanzia e storia*, 49).

57 Cf. Agamben, *Infanzia e storia*, 49.

Sproget er i sit væsen ikke en organismes ytring, heller ikke et biologisk væsens udtryk. Derfor kan sproget heller aldrig tænkes ud fra tegnkarakteren, måske ikke engang ud fra betydningskarakteren, hvis dets væsen skal ske fyldest. Sproget er værens egen lysnende-tilslørende ankomst.⁵⁸

Et mere afgørende forhold end forskellen mellem dyr og menneske tegnes her som forbindelsen mellem væren og menneske. Heidegger beskriver forbindelsen som værens bevægelse *til* mennesket, og 'ankomsten' som sproget. Dertil understreges sandhedsmomentet som uadskilleligt fra sproget: også sproget er 'lysnende-tilslørende' (*lichtend-verbergende*). Disse to *praesens participia* skal markere den dobbelte bevægelse, der i sproget skaber flertydigheden. De skal markere sprogets karakter af på en gang frembringelse og modstand, på en gang mulighed og grænse, med ét ord: tildragelsen. Den (værens) bevægelse, der (blandt andet) muliggør, at noget kan vise sig som sandt.

Når sproget går ind i tænkningen og brugen af det begynder, så har en erfaring fundet sted, eller rettere: den har indfundet sig og påbegynder sin udfoldelse *som* sprogbrug, *i og med* sproget. *Sproget kan kun bruges sammen med erfaringen.*

I *Das Wesen der Sprache* formulerer Heidegger det som en opgave at opsøge muligheden for at 'gøre en erfaring med sproget'.⁵⁹ Det ser ud, som om han mener, at erfaringen med sproget er sjælden. Men betydningen er, at det er tænkningen og formuleringen af, hvad den sproglige erfaring implicerer, der er sjælden. Erfaringen med sproget må opfattes som en permanent opgave, fordi den som vanskelighed hører med til enhver formulering som sådan, og dermed må melde sig som problem i enhver menneskelig kontekst.

Erfaringen med sproget er altså ikke så meget et mål som den er et vilkår. Sprogets måde at være på præger os, og vores brug af sproget kan derfor kun afspejle dette. Vi er dermed tilbage ved temaet 'sprogets tale'.

Talen om sproget som det, der *egentlig* taler, findes i "...*dichterisch wohnet der Mensch...*":

For det som egentlig taler er sproget. Mennesket taler først når det – og kun for så vidt det – modsvarer sproget, idet det lytter til dets tiltale. Af alt hvad der kan bringe os mennesker til at tale, er sprogets egen tiltale det højeste og i enhver henseende første. Sproget er det der først og sidst tilvinker os en tings væsen.⁶⁰

58 Martin Heidegger, 'Et brev om 'humanismen'', trans. Søren Gosvig Olesen & Karin Wolgast (København: Gyldendals Bogklubber, 2004), 44, let modificeret her. "Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst." (Martin Heidegger, "Ein Brief über den 'Humanismus,'" in *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004), 326).

59 Cf. Heidegger, "Das Wesen der Sprache," 159.

60 Martin Heidegger, "... digterisk bor mennesket ..." in *Sproget og Ordet*, trans. Kasper Nefer Olsen (København: Hans Reitzels Forlag, 2000), 58, let modificeret her. "Denn eigentlich spricht der Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu." (Martin Heidegger, "...dichterisch

Passagen her fremstiller en bevægelse mellem sproget og sprogbrugen, *Zuspruch–Entsprechen*, og denne bevægelse kan betegnes som en kvasi-transcendental, nødvendig betingelse for tilgangen til det værende. Sproget forstås i denne sammenhæng ikke alene som den empiriske form, undersøgelsen af noget (sidst) kunne munde ud i, men tillige som (først) adgangsgivende og igangsættende for undersøgelsen af det værende. Det er med sprogets strukturerende bevægelse, dets rammer, grænser og muligheder, vi går til det værende, og det er sproget, der former ikke blot bestemmelsen af noget, men allerede indtrykket af det. Sproget strukturerer tænkningen.

Den traditionelle distinktion mellem empiri og transcendens viser sig i kraft af denne omstændighed som sekundær. Erfaringen må tænkes anderledes, nemlig som altid *præget* af transcendensen, en transcendens, der er lige så meget udefrakommende som den er et moment i erfaringen selv. Som Heidegger udtrykker det i *Vom Wesen des Grundes*: Det muliggørende, Kant benævner som 'det transcendentale', er selv erfaring.⁶¹

At hævde, at sproget går forud i en prægende bevægelse, må indbefatte en antagelse om, at måden, hvorpå vi overhovedet opfatter noget, er sproglig. I vores tilgang til det værende er sproget den grænse, vi møder, når f.eks. bestemmelsen af noget kommer til kort eller når kommunikationen mislykkes. Sproget er altså ikke alene vores middel til at præge virkeligheden; det er allerede med i måden, hvorpå vi tager virkeligheden ind. Den citerede passage i *"...dichterisch wohnet der Mensch..."* angiver med talen om lytten og tilvinken (*hört, winkt zu*) et receptivt moment. Dette moment behøver man ikke forstå som en mystisk lytten til værens tale. Pointen er mere jævn: Sprogbrugens receptive moment, eller slet og ret forståelsen – at lytte, at iagttage, at læse – er mere afgørende end dens udtryksformer.

Der er en afgørende forskel mellem sprogbrugens udtryk og dens receptivitet: Udtrykket kan tildække fænomenerne og deres bevægelse, hvorimod receptiviteten er en mere primær åbenhed, med Heideggers ord en *Seinlassen*.⁶² Det er stadig en tilgang, men det er en måde at forholde sig på, der ikke er udlæggende. Det er en måde at forholde sig på, der endnu rummer muligheden for at tage fejl. Heidegger kalder det for en laden-ske eller accept (*gewähren*) og en *er-achten das Sein als Seyn*.⁶³

Seinlassen er et ord, hvormed det forsøges at bringe sandhedsbegrebet nærmere sanningen og især iagttagelsen. Der skulle altså være en sammenhæng mellem *Wahrheit*, *wahren* og *wahrnehmen*. Begrebet om sandheden må ifølge Heidegger stamme fra det at være i et forhold til et eller andet; allerede da skulle man sande noget. Hvad man dernæst hæfter sig ved og tillægger det af betydning er også vigtigt, på mange måder afgørende,

wohnet der Mensch...," in *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004), 184). Sprogets tale, cf. også Heidegger, "Die Sprache", 12, 32 samt Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004), 161.

61 Cf. Martin Heidegger, "Vom Wesen des Grundes," in *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004), 139-140.

62 Cf. Martin Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit," in *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004), 188-200

63 Cf. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit," 188 randnote a.

men stadig sekundært. At det på den og den måde sandede senere skulle forandre sig eller vise sig at have andre implikationer end de først antagne viser bare, at sandheden for mennesket nok tjener til forståelse og overskueliggørelse, men stadig blot er virkelighedens bevægelser i et menneskeligt perspektiv og begrænset til, hvad mennesket på det og det tidspunkt og på det og det sted formår.

I bedste fald åbner receptiviteten muligheden for en tænkning af forskellen mellem væren og menneske og mellem sprog og sprogbrug som et forhold. Man kunne også, med henvisning til det hidtil anførte om erfaringen, kalde dette forhold for en overgang, en åbning eller en passage, der også selv kan vise sig som muligt emne for tænkningen, når sprogbrugens udtryk for eller forståelse af en genstand svigter. Denne visen-sig-mulig er et positivt moment af det, Heidegger kalder for *das Ereignis*, tildragelsen.

Man kunne sige, at tildragelsens positive træk er konstitutionens, muliggørelsens bevægelse ind i erfaringen. Dette 'ind i' må anses for et sprogligt moment af konstitutionens bevægelse, en bevægelse, der for at kunne blive gældende, blive menneskelig, eller i hvert fald vise sig for mennesket *som* et eller andet, behøver en udsathed og en receptivitet i erfaringen. Uden denne primære erfaringsmæssige åbenhed, intet indtryk, og uden dette, ingen sprogbrug.

Sproget går ind i erfaringen og præger vores måde at tænke på. 'Sproget' kan således forstås som måden, hvorpå tildragelsen som transcendentens bevægelse præger tænkningen, og 'sprogbrugen' som formet af denne prægning, som en erfaring, der bærer videre på den. Figuren *Zuspruch-Entsprechen*, der af Heidegger fremstilles som sammenhængen mellem sprogets 'tiltale' og menneskets 'lytten og modsvar', kunne man derfor oversætte til *sproglig anfægtelse*.

Heideggers opfattelse af sproget kan dermed ses som ikke alene et forsøg på en udvidelse af sprogbegrebet, men også af erfaringsbegrebet. Heidegger forsøger at bringe erfaringen nærmere tænkningen, end Kant mente, man kan (og skal). Der fremstilles en nødvendig sammenhæng mellem det at tænke og det at gøre erfaringer. Desuden understreges det, at konsekvensen af dette arbejde er en sproglig produktion. Heideggers forsøg på at udvide erfaringsbegrebet indbefatter således tre temaer: erfaring, tænkning og sprog. Erfaringen må forstås som en receptivitet ved tænkningen og en protosproglig uro, der giver stof til tænkningen.

§ 5. Erfaring som sprogbrug

Den sproglige erfaring er som proces både igangsættende og tildækkende i bevægelsen fra erfaring til begreb. Reduktionen i bevægelsen mellem erfaring og begreb synes dermed at ligge i den sproglige erfaring. Reduktionen synes at ske i kraft af erfaringen, når den bliver sprog. Det er et negativt hovedtræk, men ikke det eneste træk. Bevægelsen, overgangen eller oversættelsen fra erfaring til begreb rummer både negative og positive træk.

Negativt er vejen fra erfaring til begreb en reduktion, for så vidt som begrebet forstås som fuldgyldig repræsentation eller erstatning. Men positivt bliver der noget ved erfaringen tilbage udover begrebet, et overskud, der udgør et muligt stof for den fortsatte tænkning

og den fortsatte sprogbrug. Man kunne derfor sige, at erfaringen både er *inden for* og *uden for* begrebet. Den er inden for begrebet, for så vidt som begrebet er en fæstnet og indstiftet variant af erfaringen, og den er uden for begrebet, for så vidt som der er grænser for, hvor indbefattende og nuancerede begreber kan være. Sprogbrugens grænse er også begrebslig-gørelsens grænse, og den begribelse, som erfaringen udfolder sig som, er en anstrengelse i forhold til denne grænse.

I Hegels *Begriff der Erfahrung* præsenteres dette problem som problemet angående forholdet mellem erfaring og fremstilling (*Darstellung*). Heidegger udhæver, at Hegels *Darstellung* hører sammen med erfaringen som det, denne foregår med henblik på.⁶⁴ Dertil understreges, at erfaringen ikke alene former noget, men herigennem også selv formes. Den bevægelse, erfaringen gør med de genstande, den møder, implicerer, at der sker en forandring med erfaringen, og at der i kraft af mødet føjes noget til den. Til erfaring hører *Umkehrung* og *Zutat*, dvs. forandring og supplement.⁶⁵ Hvad der hos Kant blev kaldt for en syntetisk erkendelse og udvidelse af erkendelsen, kaldes altså hos Hegel for en omvendning og en tilføjelse i erfaringen. I sin læsning af Hegel udhæver Heidegger disse træk, fordi de viser en sammenhæng mellem erfaringen og tænkningen. Det synes oplagt at bruge denne læsning til en smidiggørelse af begrebet om syntesen. En syntese implicerer jo en sproglighed, en bevægelse og en produktion. Derfor synes ordet *syntetisering* bedre at betegne bevægelsen i og fællestrækkene mellem tænkningen, erfaringen og sprogbrugen, ligesom f.eks. begrebet om identiteten må forstås ud fra tænkningens og sprogbrugens identificeringsforsøg og en anerkendelse af, at disse forsøg er produktion.

Undersøgelsen af forholdet mellem sprog og sprogbrug og karakteristikken af dette forhold som en sproglig erfaring gør klart, at sprogbrugens (aktive) frembringelsesmoment nok er det mest markante – fordi det efterlader sig spor: tekst, tale, lyd- og billedoptagelser, etc. Men lige så klart er det, at disse spor ville være utilgængelige og virkningsløse uden sprogbrugens receptive moment. Erfaringens og tænkningens ytre sprogbrugsmomenter må forstås som sekundære i forhold til den receptivitet, hvormed man anfægtes, hæfter sig ved noget, sammenligner og tænker videre. At denne receptivitet også er et træk ved *tænkningen*, viser sig, som vi har set, i menneskets evne til at lytte, iagttage og læse (der overskrider de lige så menneskelige, men også dyriske egenskaber, at høre og at se). Det betyder, at det også er sprog at tage sprog ind. Men det betyder også, at sprogbrugens receptivitet som begyndende tænkning rummer et moment af selvanfægtelse. Muligheden for at vælge i stoffet, f.eks. under læsningen, indebærer, at sprogbrugen ikke blot er udsat for stoffets prægning, men er med til at præge sig selv.

Sprogbrugen udsætter altså også sig selv for noget. Også i den forstand er der i sprogbrugen en nødvendig fortsættelse af sprogets bevægelse. Det at sammensætte indtryk, jævnføre dem med det hidtil kendte og formulere dette arbejde implicerer, at man sætter sin erfaring på spil. Det er også i denne forstand, den sproglige erfaring er udsættelse. Ikke

64 Cf. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung," 191.

65 Cf. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung," 188-191. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 61.

kun er erfaringen på vej til en formulering og på den måde udsat for sproget: som sprogbrug udsætter den også. Det er altså som erfaring, sprogbrugen fortsætter sprogets bevægelse. Man tager i erfaringen noget ind, betænker det mere eller mindre og sætter det i kraft af sprogbrugen ud, bringer det tilbage i spil i en anden form. Udsættelsen er på den måde fortsættelse, en sproglig fortsættelse gennem erfaringen, en stadig bevægelse mellem 'det indre' og 'det ydre'. Som udsættelse er erfaringen dermed ikke alene en negativ og forandrende grundtilstand: den er sprogligt en udsættelse af arbejdets afslutning. Dette er en erfaring, hvis bevægelse må følge det vilkår, der konstituerer flertydigheden, forskellenes fortsatte spil i sproget, og samtidig destituerer betydningen, kommunikationen, sandheden, etc.

Sproget er således nødvendigvis farligt i den forstand, at det fastholder sin forskellighed i forhold til sprogbrugen og i kraft heraf vanskeliggør denne. Derfor er betydningen ikke givet, men må *forsøges formuleret*. Der hører til sprogbrugens frembringelsesmoment en risiko for afdrift i forhold til, hvad der forsøges omtalt. Der er altid en mulighed for uhenigtsmæssighed, ekskurs og biproduktion. Det er derfor, sprogbrug nødvendigvis må være forsøg. Dette forsøg hører med til dens arbejde og produkt og gælder ikke med mindre nødvendighed for den, der måtte ønske sig en mere positiv eller pragmatisk sprogbrug. Udsættelsen og faren må ses som to samtidigt rådende *sproglige* bevægelser i erfaringen.

De oprindelige erfaringer i erfaringens begreb, der af Lacoue-Labarthe/Munier blev kaldt for *une mise en danger* er altså en nødvendighed og negativitet, hvormed erfaringen må være forsøg og ikke kan undgå muligheden for, at dens sproglige konstruktioner tildækker for eller afleder opmærksomheden fra det, der med disse instanser forsøges tilegnet.